

身体化の出来事としての生

米 虫 正 巳

「君の思考と感情の背後には君の身体があり、
身体の中に君の自己がある」ニーチェ⁽¹⁾

1

レヴィナスにとって〈生〉とは、いかなる反省的自己回帰にも先行した根源的な自己関係としての自己享受、享受することを享受するという純粋な自己享受としての生であり、自らの生を享受するということが生そのものを成している (AE 92, TI 83, TI 87, EDE 149)。こうした生が、「存在すること *essence*」, すなわち、倫理学へと乗り越えられるべきだとレヴィナスが看做している存在論の核心としての〈存在の存在すること〉として規定される (AE 44, AE 47)。しかしまたその同じ生は、抵抗不可能で取り消すことのできない脆弱さを本質的に内包している。「〈～に反して *le malgré*〉は生である」とレヴィナスは述べているが (AE 70)、生は取り返しのつかない老いや衰弱を自らの内に否応なく抱え込みながら、自己自身に逆らうような仕方生き続けざるを得ない。「〈自己に反して〉」ということが、その生きることそのものにおいてこの生に刻印を残している。生は生に反して生である。つまりその忍耐と老いの故に」 (AE 65)。生とはその自己享受のただ中において、ただひたすら受動的に被らざるを得ない、生への非一生の浸透・生の非一生への移行として生きられる一つのプロセスなのである。

さて、このような生という事象は、反省に先立ち、また反省が前提とするような自己に対する距離や隔たりを介さないまま自らを享受するものであるが故

に、反省の眼差しからは絶えず隠れて逃れ去って行く。レヴィナス自身の哲学的探究の軌跡が彼についての研究から始まることになった、そのフッサールにおける現象学的反省の眼差しについても事情は同じであり、ハイデガーにおける世界内存在の実存論的分析の視点もその例外ではない。それを記述する枠組みが反省の眼差しから複写されるのみであるならば、その事象はそっくり取り逃がされてしまう。つまりフッサール的な志向性の脱自やハイデガー的な世界内存在の脱自態としては、生は記述することができないのである（DD 46）。

ではそのような生は、哲学的にはいかにして我々自身に開示されることができるのか。それはやはりフッサール現象学によってである、というのがレヴィナスの答えである。「フッサール現象学が覚醒させるのは、眼差しには隠された生である」（DD 53）。レヴィナスによれば、フッサールは観想をモデルとして表象的に志向性を理解したために、生を取り逃がしてしまっているとはいえ、その現象学には生を把握する可能性がフッサール自身には気づかれぬままに潜在しているということになる。しかし反省に先立つ生を開示できる可能性がフッサール現象学に秘められているとしても、長年にわたっての紆余曲折を経ながら進展して行った、極めて錯綜した思索の道程として我々に残されているフッサール現象学の様々な分析のうちのどのような次元を、レヴィナスは生を開示し得るものとして重視しているのだろうか。

「我々の分析はフッサール哲学の精神を引き受けている」（AE 230）とレヴィナスは公言しているが、彼によって継承された「フッサール哲学の精神」と呼ばれるもののまさに精髓とは、フッサール現象学における探究方法としての「志向的分析 *l'analyse intentionnelle*」である。「我々の諸概念の提示は、あくまでも志向的分析に忠実なままである」（AE 230, cf. DD 139 etc.）と述べるレヴィナスは、フッサールの志向的分析をその独自の倫理学の出発点のための方法として継承しているのである。そこでまずはレヴィナスがフッサールの志向的分析をその哲学的方法という観点から重視しているということの意味を確認しよう。

フッサールにおける志向的分析とは、意識とその対象との相関関係の解明の

ために行なわれる、所与としての対象を手引きとした、堆積した含蓄的意味層の解明である⁽²⁾。レヴィナスにとって、フッサールのこの志向的分析が含んでいる重要性とは次の二つの点に存している。まず、所与としての対象へのアプローチは、対象の存在そのものの一部であり、その存在によって既に基礎づけられて規定されているという事態をフッサールが見逃さなかったということ。「対象へのアプローチは、対象の存在の一部をなし」ており (EDE 115), 「存在へのアプローチは、このアプローチから同定される存在によって定められている」 (EDE 145, cf. EDE 130~131, DD 140, EI 27, EN 141)。次に、そのような所与としての対象が我々に与えられた結果、その所与の意味そのものが、あるいはそのような意味の条件が隠蔽され忘却されてしまうという事実をフッサールが決して忘却しなかったということ。「現象学がもたらした最も豊かなものとは、所与に吸収された眼差しは、所与の生起を条件づける精神的歩みの総体に、かくして所与の具体的意義に、その所与を関係づけることを既に忘却したという事態へのこだわりであると私は考える」 (AT 176, cf. AE 230~231)。

所与は、明示的な意味によってよりも、隠された潜在的な意味によって十全に規定されており、そのような意味は所与の生起の条件、つまりそれが元々置かれていたコンテクストとしての地平と共に与えられている。言い換えればそのような地平によって、またそのような地平において、その所与の十全な意味は我々に既に与えられているはずである。だが我々に与えられる所与の意味とその条件としての地平は、しばしば切り離され、そのため隠蔽されて見誤られ、そして忘却されてしまうことにもなる。だが「現実性 *réalité* は、人がそのコンテクストを見出す時に重みを持つ。これこそ現象学のメッセージである」 (EEL 141)。そうだとすれば、見失われたコンテクストは再び見出されなければならない。そこに志向的分析の役割がある。「〔志向的分析という一引用者〕現象学的方法是…意識の志向性の隠された、または無視された諸々の地平を見出すことを可能にする」 (PE 122)。その隠蔽され忘却された元々の地平を取り戻すことによって所与の十全な意味を回復し、その潜在的な意味の過

剥をそのまま解放すること、ここに志向的分析の本質的任務がある。

レヴィナスの現象学に対する根本的な態度を示すものであるので、上で既に部分的に引用したものを含むレヴィナスの言葉を、少し長くなるが引用しておこう。「私が探し求めているものとは、フッサールが本原的所与性と呼ぶもの、つまり意味がそこにおいてこそ觀念に到来する『具体的諸状況』である。…現象学がもたらした最も豊かなものとは、所与に吸収された眼差しは、所与の生起を条件づける精神的歩みの総体に、かくして所与の具体的意義に、その所与を関係づけることを既に忘却したという事態へのこだわりであると私は考える。所与——それは忘却された一切のものから切り離されている——は抽象物でしかなく、現象学がその『上演』を復元する。…哲学的に見ること、つまり素朴な盲目さなしに見ることとは、素朴な眼差しに…現出することの具体的場面を復元すること、その現象学を行なうこと、その『上演』の見過ごされた具体性へ遡行することであり、この『上演』が所与の意味を引き渡し、しかも所与の何性の背後でその存在様態を引き渡し」(AT 176~177, cf. TRI 28, EN 247~248)。このようにレヴィナスは志向的分析という現象学的方法を、隠蔽された所与とそれが生起することの意味を、それが現出する具体的場面としての元々の地平に連れ戻すことで、在るがままにそのものとして記述する方法と理解しているのである。

この現象学的方法の位置づけに関しては、レヴィナスの哲学的探究の行程の時期に応じて少なからず揺らぎがあるようにも見える。しかし実際には、それはレヴィナスの倫理学にとっての欠かすことのできない出発点として常に一貫して前提されているものであるということを見過ごしてはならない。実際、上に引用したレヴィナスの発言は彼の晩年の1985年になされたのであるから。

第一の主著である1961年の『全体性と無限』でレヴィナスは次のように言う。「[そこで—引用者] 用いられた諸概念の提示と展開は、すべて現象学的方法に負っている」(TI XVI)。このように、諸概念のそれへの全面的な依拠が承認された現象学的方法であるが、『全体性と無限』があまりにも現象学の「存在論的言語」に依存したまま書かれたことへの自己批判(DD 133 etc.)か

ら、第二の主著である 1974 年の『存在するとは別の仕方であるいは存在の彼方へ』における現象学的方法の位置づけは、『全体性と無限』と比べると相対化され、現象学に優越する倫理的言語に従属させられているように見える。「[他者の—引用者] 接近の記述によって、現象学は主題化から無一起源性への逆転をたどることができる。つまり倫理的言語は現象学が突然投げ込まれたパラドックスを表現するようになる」(AE 155, cf. AE 120, note 35, EDE 234)。主題化の手前にあるために主題化できないはずの絶対的過去としての「無一起源性 an-archie」へと、主題化の方から反転的に遡行するという、現象学的方法の言わば不可能な試みは、倫理的言語によって救済されるが、それは端緒としての現象学が、その最終的帰結としての倫理的言語に従属することによってである。だからこそレヴィナス哲学の到達点とも言える『存在するとは別の仕方であるいは存在の彼方へ』は、レヴィナス自身によって「現象学を超えて」(AE 231) 行なわれる探究であると言われる。

この「現象学を超えて」行なわれる探究の課題とは、「現象学には還元されない筋運び *intrigue* の結び目を示す」ことである (AE 59)。その「筋運び」とは「人間のあいだ」で (TRI 28), すなわち私と他者たちのあいだで、それらを結び付けるべく織り成されて繰り広げられる。しかしながら、それは現象学に還元されないと言われているにもかかわらず、他ならぬ現象学によってのみ始めて到達されて具体化される。言い換えれば、この筋運びの記述こそ現象学に課された任務となる。「現象学を行なうこととは…何よりも、抽象的な所与の最初の『志向』のまわりに開かれる地平の中に、抽象的な所与の思考されないもの…の具体性である…人間の——あるいは人間のあいだの——筋運びを探究し喚起することである」(TRI 28, cf. EN 247~248)⁽³⁾。すなわちレヴィナス的な意味での現象学的方法にとって問題となっているのは、その具体性が忘却されたためにやむなく抽象的に語られざるを得ないものを、自己と他者たちの結び目である、具体的な場面の展開としての「筋運び」において描き出すこと、つまりそれを「具体的な『上演』として記述すること」(DD 7) である。

倫理的次元がそれにより開かれる方法としての現象学についての問いに対して答えるという文脈で、「現象学とは、事物自体を、その現出することの地平、その現象性の地平へと連れ戻すこと、たとえこの現出することが、それが眼差しに引き渡す意味の中にその諸様相を嵌め込まないとしても、現出する何性の背後に、現出することそのものを現出させるべきその地平へと連れ戻すことである」とレヴィナスは現象学の積極的定義を与えている（DD 140）。現象学者は、現出するものをその原初的な地平としての具体的な筋運びへと連れ戻すことで、現出するということの「具体的場面が描き出し、過去・現在・未来を規定する起源的意味〔方向〕を再び見出さなければならない」（QD 92）。

現出するものが現出するという出来事そのものを、それが原初的に与えられる地平へと連れ戻すことで現出せしめること、現出するという出来事のこの現出化が、レヴィナスによれば現象学の実践そのものであり、この現出するという出来事の現出化こそが、自己と他者たちの結び目である筋運びの探究とその具体的な上演という記述の営みとして遂行される。そして、こうしたことが現象学の実践であることを力説するレヴィナスが次のように述べる時、現象学を超えること、つまり現象学の中斷 *interruption* や現象学の切斷 *rupture* が、逆説的にも現象学の実践と不可分となって合致することを、つまり現象学の可能性となる⁽⁴⁾ことを、レヴィナス自身が肯定しているのだと考えなければならない。「私が行なっていることは、たとえフッサールによって要求された諸規則に従う還元が存在しないとしても、たとえフッサールの方法論の全体が尊重されていないとしても、それでも現象学に属していると私は考える」（DD 139～140）。

現象学に対するレヴィナスのこうした姿勢は初期からまったく一貫しており、上で見たように『存在するとは別の仕方であるいは存在の彼方へ』をも貫いて、それ以後の最晩年の時期にまで至っている。例えば 1982 年に出版された論文集『観念に到来する神について』の序文から引用しよう。「ここで探究されていることとは、そこにおいて〔神という語の一引用者〕この意味作用が意味し得る、ないしは意味している——たとえその意味作用が一切の現象性に

反するとしても——、現象学的具体性 *concrétude phénoménologique* である。というのもこの反することは単に消極的〔否定的〕な仕方では、また命題論的な否定としては語られ得ないだろうから。その現象学的諸『状況』を、その積極的な〔肯定的・実定的な〕局面を、抽象化として語られるものの具体的な『上演』として記述することが問題である」(DD 7)。

ここでは我々の内への神の観念の到来という出来事がその一つの事例となっているが、「現象学的具体性」と呼ばれているものが、現象学的方法によって描かれる、自己と他者たちのあいだの結び目としての筋運びが演じられる具体的場面であるのは明らかであろう。神の観念が我々に到来するという出来事の非—現象性が、あるいはむしろそれは端的な否定ではないのであるから、その出来事の(非)—現象性が、そこにおいて与えられて可能となる「現象学的具体性」を、すなわちその「具体的起源ないしは本原的場面」(DD 13)を、「現象における(あるいは諸現象の切断における)その避けて通れぬ『上演』」(DD 248)として記述すること、このことは神の観念の到来以外の他の様々な事例についても妥当するものであり、自らの現象学的記述の「一般的方法」が「諸々の状態を、それらが出来事であるように取り扱うことに存する」(EE 169)と述べていた1947年の『実存から実存者へ』以来、常に変わず一貫して維持されているレヴィナス哲学の根本的態度である。次に引用する『観念に到来する神について』に収録された或る質疑応答での発言⁽⁵⁾もそのことを極めて明確に証し立てている。『『全体性と無限』の序文で述べられていたこと〔現象学への準拠—引用者〕は、方法に関しては、私にとってそれでもやはり最後まで真であり続けている」(DD 139)。レヴィナス自身、或るところでは自らの思考の試みを「他なる現象学」(TRI 18)、あるいは括弧つきで「真の『現象学』」(AT 56)と名づけているが、そうであれば「現象学を超えて」行われる探究、またそれによる現象学の中絶や切断が、それ自身現象学に内在するものとなり、あるいはむしろ現象学そのものであるということになる。「現象学——あるいは現象学の切断」(EN 185)というレヴィナスの言葉が意味するところとはまさにそのような事態に他ならないだろう。

そして「眼差しには隠された生」は、このような出来事の現出化としての、つまり自己と他者たちの結び目である筋運びの具体的な場面の上演としての現象学によって我々に開示されることになる。というのも、「超越的な出来事 **l'événement** のただ中で、人称的生が構成され得るであろう地平」(TA 84)こそ、そのような筋運びの具体的な場面として、現象学によって記述されるべきものだからである。この超越の出来事を、自己と他者たちの結び目である筋運びの具体的な場面において描き出すことで、我々の生は開示されることになる。

2

「我々の研究が探究しているのは、〈彼方〉の、つまり超越 **transcendence** の意義である」(DD 114, note 15)。これはおそらくレヴィナス哲学の課題の核心を端的に表現した言明であろう。そしてレヴィナスはその「超越の意義を倫理の内に見いだす」ことになった (DD 114, note 15, cf. DD 113, TI XVII, DMT 222)。しかしながらそのことによって彼の現象学を超える探究としての倫理学が帰着することになるのは、既存の道德と法の主体＝臣下であることへの呼びかけによって、倫理が既存の秩序の追認とその隠蔽となってしまう可能性を排除することの不可能性という、おそらく彼自身の意図に反した、必ずしも倫理的ではない事態、あるいは場合によっては極めて反倫理的にもなり得る事態である。それゆえこの方向に(のみ)レヴィナス哲学の豊かな可能性があるとは我々には思われないし、またレヴィナスの倫理的言明をコンテクストを抜きにして額面どおりに受け取ることの孕む危うさに無自覚でいるわけにもいかない⁽⁶⁾。

むしろ、現象学を超えることがそのまま現象学の実践となるというレヴィナスの現象学への忠実さを、そのままレヴィナス自身にも妥当させる必要があるのではないだろうか。現象学を超えることが現象学に内在するというレヴィナスの現象学に対する態度は、フッサールやハイデガーの現象学において与えら

れ既定のものとされている諸概念をそのより根源的な次元へと置き戻すという、現象学についての批判的現象学を行なうことが、また現象学の実践と一つになり、新たな現象学の実践そのものとなるという、彼の現象学的遺産継承の手法にそのままつながっている。レヴィナスにとっては、フッサールやハイデガーの現象学的分析における諸概念が原初的に与えられる具体的場面にそれらを連れ戻し、そこにそれらの潜在的な意味を見出して具体化することが問題であり、それは彼の現象学の実践とパラレルなものであったのである。

それゆえレヴィナスにとって現象学に忠実であるとは、現象学が問題とする事象そのものに忠実であることであって、そのためには、場合によっては先行する現象学に、あるいはそれが哲学である限り現象学そのものに反することさえも厭わないことであつたはずである。既にレヴィナス自身次のように語っていた。「哲学の最高の徳は、それが自らを問いに付すことができるということ、自らが構築したものを脱構築して、自らが語ったことを論駁しようとすることができるということである」(PE 129)。この自らの発言を真のものとして自ら受け止めていたのである限り、レヴィナスは、「我々は現象学を論じているのではなく、現象学自身が論じているものを論じているのである」⁽⁷⁾という有名なハイデガーの言葉の忠実な実践者でもあったと言える。そしてそうであるならば、レヴィナス哲学の精神を引き受けようとすることは、彼が述べたことを単にそのままなぞるだけではなく、我々がレヴィナス自身に対しても同じ態度を取り続けることで、その哲学的思考の可能性を継承しなければならないということを意味してもいよう。それはつまり彼の問いを、彼の答えを超えて引き受けることになる。「問いは答えを保証されているものを超えて提起され得る。…重要なのは問いである」(DD 136)と語っていたのは、他ならぬレヴィナスなのだから。

したがって、超越の意義やモデルを倫理の内に見いだすことによって、現象学的方法を倫理学に従属させるのではなく、むしろ、現象学か倫理学か、あるいは存在論か倫理学かという二者択一がもはや意味をなさなくなるような思考の方向性⁽⁸⁾、現象学を超えることが、そのまま現象学の積極的な可能性と一

体となり、さらにはそれが現象学的かそうでないのかという問いがもはや意味をなさなくなるような思考の方向性を追求すべきであろう。レヴィナスが現象学を超えつつも、その自らの探究を「他なる現象学」ないしは「真の『現象学』」と名づける時、そのような（非）－現象学の、あるいはより一般的に哲学的思考そのものの可能性が示唆されていると考えるべきではないだろうか。

さて、ではそのようなレヴィナスの哲学に即して、抽象的に語られる出来事を、自己と他者とを結ぶ筋運びにおいて、〈具体的な上演として記述すること〉という（非）－現象学的方法によって生は開示され、しかもまた彼自身の意図にも関わらず、超越の意義が必ずしも倫理の内に見出されるわけではないとすれば、そこから生と哲学との関わりについてどのような帰結が導き出されるだろうか。この問いに対して、様々な観点から論じることができようが、我々はこちらでは贈与と身体という観点からのアプローチを試みることにしたい。

まずはレヴィナスの倫理的着想をごく手短かに振り返ろう。〈私〉は自らの存在に固執する存在である限りにおいて、他者の場所の篡奪者であり殺人者である。それに対して倫理とは、この〈私〉の存在への権利が他者からの審問によって問いに付されることから生じる、「〈他なるもののための＝他なるものに代わる一者 *l'un-pour-l'autre*〉の可能性」である（EN 10）。「他なるものがいかなるものであれ、他なるものの後に従うことに気づくこと、ここに倫理がある」（AT 170）。言い換えれば倫理的な〈私〉とは、自らの存在への権利を問いに付しつつ、他者の切迫した呼びかけに応答する者である。すなわち「すべてに耐えて、すべてに臣従し、一切の悟性に、命令の一切の聴取に先立つ服従によって服従する主体＝臣下 *sujet*」（DMT 229）、「他なるもののより根本的な呼びかけのために他者の前にひざまずき、自らの自由を犠牲にする」ような主体である（PE 135）。かくして主体性は、他者への責任として、他者への「隷従 *assujettissement*」や「臣従 *sujétion*」として（DD 116, AE 161, DMT 252）、つまり他者の「人質」・「身代わり」として定義される。こうした自己と他者との倫理的関係を開くのが、〈他なるもの〉を〈同じもの〉へと還元することを不可能にする「隔－時性 *dia-chronie*」であり、他者の還元不可

能な他性との関わりである超越の出来事がこうして到来する。

このようなレヴィナス倫理学の内実とその是非に関してはここではもはや問わないで置く。我々が注目したいのは、レヴィナスのこの倫理学において、困窮した他者の呼びかけをその近しさにおいて受け取り、その呼びかけに応答することが、「贈与すること *donner*」として捉えられているということ、このことである。

『存在するとは別の仕方であるいは存在の彼方へ』の中でレヴィナスは次のように言う。「…〈他なるもののための一者〉としての主体性が、自我の可傷性＝傷つきやすさ *vulnérabilité* に、伝達不可能なものに、概念化不可能な感受性 *sensibilité* にまで遡らないかどうかを問うことは可能である」(AE 17)。この書においては、可傷性と感受性ないしは感应性 *susceptibilité* はほぼ等置されているので (AE 17, AE 64, AE 70, AE 101)、ここではそれら諸概念の異同は特に顧慮しないが、〈他なるものための一者〉が、感受性にまで遡らないかどうかという上の問いに対しては、感受性（ないしは可傷性や感应性）という様相において他者の苦しみを受け取る「他なるものための一者」についての記述がなされることで答えが与えられている。感受性とは、他者の苦しみに感應し、その苦しみに自らを差し出すという仕方では他者へと身を曝け出すことなのである。だから他なるものへと開かれて曝露されることは、感受性を起点として可能となる。「感受性から始めて、主体は〈他なるもののために〉である」(HAH 94)。またこの感受性は、感受性にとって不可避の契機とされている「享受 *jouissance*」(AE 91) へとさらに遡ることができる。なぜなら享受こそが、その被るという無媒介の直接性ゆえに他者に対する感受性の根底にあるものとみなされているからである。他者の苦痛の切迫は感受性の中で萌芽するが、そのような感受性を可能にする条件こそ、そこで他者の近しさが到来するとされる享受の直接性である。「享受は…感受性の〈他なるもののために〉ということの条件であり、〈他者〉への曝露としてのその可傷性の条件である」(AE 93, cf. AE 80)。そしてこのような感受性や享受の場所こそ身体 *corps* であり、身体によって感受性も享受も具体的に規定されている。

「感受性は享受である。感性的存在，身体が，感受性の存在様態を具体化する」(TI 109)。こうして主体とは「血と肉を備えた主体性」(AE 99)，すなわち「身体化した主体性 *subjectivité incarnée*」に他ならない (AE 108)。

他者が苦しんでいる時に，その他者の苦しみによって苦しみ，他者のために，他者の身代わりとして，その苦しみを自らの苦しみとして苦しむ自己，それがレヴィナス的な意味での主体である。そこでは苦しむという事態のただ中で，他者による苦しみから，他者のための苦しみへの転換が生じており，この他者のために自らが苦しむことが可傷性や感受性と呼ばれるのである。「主体の主体性とは可傷性であり，触発への曝露であり，感受性であり，いかなる受動性よりも受動的な受動性」である (AE 64)。可傷性であれ感受性であれ感应性であれ，他者のためにその苦しみを苦しむために，その苦しみにいて自己を他者に贈与することを，それらは含意している。「質料の内で血と肉を備えた主体性——感受性の意味作用，〈他なるもののための一者〉そのもの——は…贈与するものである」(AE 99)。

困窮に喘ぐ他者との切迫した接触としての近しさとは，自己の他者への関係における超越であり (AE 107, AE 108, DD 33)，またこの超越は贈与であると言われる (TI 149, DD 33)。自己から他者への関係としての超越は，他者の呼びかけに応答して自らを与えるという形を取るのだから，贈与として成立するということである。「超越は，記号の単なる交換を超えて，『贈与＝賜物 *le don*』を含意するコミュニケーションである」(DD 33)。他者のために苦しむために，自己の「廃位 *déposition*」として，自己を他者に引き渡し，他者に捧げるという，他者に対する自己の贈与として，主体は生起するのだが，では自己は他者に対して何を贈与するのか。一般的に贈与されるものとは所有物であるが，この場合に贈与されるものは，単に自己の所有するものにとどまるのではない。自らが手にしているもの全てを与えるだけではなく，その手そのものをも与えなければならない。手にとどまらず，我が身を全て曝け出し，惜しむことなく他者に与えなければならない。すなわち贈与されるものとは，究極的には自らの身体と生そのものである。「他の人間に対する責任，死の神秘の

中に他の人間を一人で放置することの不可能性とは、具体的には——贈与することのあらゆる様相を通して——他者のために＝他者の代わりに死ぬという究極の贈与＝賜物 *don* の感応 *susception* である」(DD 246～247)。

このような贈与と身体の関係に関連して、『他なる人間のヒューマニズム』の中でレヴィナスは次のように述べている。「〈善〉への隷属なき服従が、他なるものであり続ける他なるものへの服従であるからこそ、主体は身体的である」(HAH 80～81)。他者に対する服従という観点から自己の他者に対する贈与という事態が言い換えられている訳であるが、この記述を見る限りでは、自らを他者に対して贈与することが、主体を身体として可能にすると同時にその具体的な意味を与える、とそこでは言われているようにも受け取れることはできるであろう。「主体の身体化 *incarnation*」が「贈与することの可能性そのもの」と置き換えられる時に (AE 100)、その意味を上のように理解することは可能であるかもしれない。しかし果たしてそうだろうか。『他なる人間のヒューマニズム』でのレヴィナスの表現に反して、事態は逆であるように我々には思われる。主体が身体化するからこそ、身体が身体化するからこそ、贈与は贈与として可能となり、その具体的な意味を与えられるのではないだろうか。我々の観点からはその答えは然りであり、そしてそのように事態を記述していたのもやはりレヴィナスその人である。

『存在するとは別の仕方であるいは存在の彼方へ』では次のように言われている。「傷と侮辱への曝露において、責任という感受することにおいて、自己自身は代替不可能なものとして、他なるものたちに任務放棄することなく委ねられたものとして、かくして『自らを捧げる』ことのために——受苦し、贈与するために——身体化したものとして…呼び起こされる」(AE 134)。このレヴィナスの記述によれば、他者に自らを捧げるために、すなわち自らを贈与して、他者の苦しみを他者の代わりに苦しむために、自己自身はその感受性において他者によって呼び起こされるのであるが、その自己はあくまでも身体化した自己として呼び起こされている。また何よりその呼び起こしがそこにおいて果たされる感受性そのものが「身体性 *corporéité*」であり (AE 65～66)、「他

者による強迫…としての感覚的 **sensible** 経験は…既に身体性である」(AE 97 強調は引用者)。『存在するとは別の仕方であるいは存在の彼方へ』でのレヴィナスにとって、本来的な意味での「感覚 **sensation**」ないしは「感覚的なもの **le sensible**」とは可傷性によって、さらには享受によって記述されるべき事柄である (AE 79～81) から、ここで感覚的経験と言われているものは、その感受性において他者の傷に曝されるという仕方での、他者の切迫した呼びかけの受容という事態を意味しているとみなさなければならない。それが「既に身体性である」のだから、それゆえこの記述に従う以上、贈与以前に主体は既に身体化されており、身体は既に身体となっている。つまり身体化はこの時には贈与にとって既定のこととして既に前提とされているのである。

贈与は身体化を前提としており、それによって可能となる。それは言い換えれば自らを贈与する〈他なるもののための一者〉の可能性としての倫理は、身体化によってはじめて可能となるということである。『神・死・時間』に収録された 1976 年 3 月 12 日の講義で、レヴィナスは次のように語っている。「**「われここに me voici」**は、贈与することへの、惜しみないことへの、身体性への束縛を意味する。身体は、贈与することにかかるすべてを伴った、贈与することの条件そのものである」(DMT 216)。講義での発言を聴講者がノートに書き留めたものであるために、この言明に他の著作におけるほどの正当性は認められないかもしれない。しかし生前のレヴィナス自身がこの著作の出版を認可している以上、この言明は彼自身に属するものとみなされるべきであろう。実際、レヴィナスが問題となっている事象から決して身を引き離すことはなかったということを、何より彼自身による他の著作が以下のように証し立てている。「それによって**贈与することが一つの意味**——そこで主体が贈与する心・感受性・手となる、**〈他なるもののために〉**という起源的与格——を得る、身体化の振動」(DD 120)。こうした事態の意味するところはもはや明らかである。身体化が贈与を、〈他なるもののために〉を可能にする。さらにレヴィナス自身のテキストが語ることに聞き従うことにしよう。自己が感応性そのものとなるのは身体によってであり (AE 139, note 12), だから他者の「身代わ

り」とは「身体化としてのみ可能な意味作用」である (AE 87)。すなわち身体がそうであるような「質料は、〈他なるもののために〉ということの場所そのもの」であり (AE 97)、この「身体によって」「贈与することが可能となる」 (AE 139, cf. DD 120)。

贈与が身体化によって可能になるとすれば、他者との倫理的関係も身体なしには不可能となる。レヴィナスは次のような問いを提起している。「…倫理的関係は、同一の身体にも、また仮定的な、ないしは単に比喩的な相互身体性にもまったく属さない、二つの手のあいだの根元的的分離を通して課せられるのではないかどうか…問うことができる」 (HS 151)。この問いに即して言えば、分離もまた手という身体の分離であってそれと不可分なのだから、倫理的関係はそもそも身体に、根底的分離という身体的関係に基づいているということがこれまでの考察からも帰結するはずである。身体の身体化は、贈与に先立ち贈与を可能にするものとして、贈与することの可能性の条件であり、すなわち人質・身代わりとしての主体性に先立つ、その可能性の条件、結局は倫理の可能性の条件なのである。

「〈善〉と〈悪〉の二極性以前に、自我は耐えることの受動性の内で〈善〉と関わり合いになっている。〈善〉を選ぶよりも前に、自我は〈善〉と関わり合いになったのである」 (DMT 203)。自我が善を選ぶのではなく、善が自我を既に選んでいる、これがレヴィナス的な倫理学の発想である。だが贈与することの可能性の条件が身体の身体化なのであれば、その善にも先立って自我は身体化しているのでなければならない。贈与の、あるいは倫理の可能性の条件としての身体の身体化は、また享受である限りの「生とは身体である」 (TI 138) のだから、身体としてのみ具体化する生、すなわち身体化した「身体的生 *vie corporelle*」は、「表出と贈与とに委ねられる」 (AE 65) だけではなく、むしろそうした表出と贈与を可能にしながらも、それらの手前になければならず、善一悪という対立からは差し引かれなければならない⁽⁹⁾。身体の身体化とは、善悪の彼岸で、あるいは善悪の手前で、また存在 (論) と倫理 (学)、倫理と道徳・法という分割の手前で生じる出来事として、そこからは差し引か

れ、またそこへの還元に抵抗することを止めることはない。

3

他なるものがいかなるものであれ、他なるものに従うことにレヴィナス的な倫理は存するのであった。だがレヴィナスにとって「他なるもの *l'autre*、絶対的に他なるものとは〈他者 *Autrui*〉」であり (DD 32, cf. DD 33, TI 9), あくまでも「他の人間 *l'autre homme*」のことである (EN 128)。「超越的他性」(TA 14) を有するものは他者・他の人間のみに限定されている。しかし「他なるものがいかなるものであれ」(AT 170) という条件を自ら付しているにもかかわらず、その「他なるもの」を「他の人間」に限定する根拠は果たしてどこにあるのだろうか⁽¹⁰⁾。「他なるもの」はレヴィナスがそう考えたように「他者」・「他の人間」のみに還元されてしまうものであるのか。もしそうではないとしたら、「隔一時性が意味する超越と、他者の他性の距離との間の類比」(TA 11) のみが唯一のものではないということになる。つまり「隣人の接近というかたちで起こる超越」(DD 28) のみが超越のすべてではないということになる。

「私は常に…出来事を探し求めようとしてきた」(DD 129) とレヴィナスは述べている。もちろんこの出来事とは、彼にとって最終的には「他者との関係において生み出される出来事」に過ぎない (DD 129)。しかし「他なるものとの遭遇」という「出来事」(IH 200) は、レヴィナスの言明に反して、必ずしも〈他者との遭遇〉のみを意味する訳ではない。上で見たように、贈与を可能にする条件としての身体化という出来事が既に生起しているのであれば、レヴィナスが根拠なく選択してしまった限定を取り除くことが我々には求められるであろうし、それが「真に他なるもの」であるなら、「他なるものがいかなるものであれ」という条件もそのまま文字通りに受け取られるべきであろう。それゆえ「身体化の結び目」が仕組まれて結ばれるのは、「そこで私が自分の身体に結びつけられる前に他なるものたちに結びつけられる筋運び」において

である（AE 96）というレヴィナスの記述には多少の変更が加えられねばならない。「他なるもの」との遭遇が他者・他の人間との遭遇に限定されないように、「〈同じもの〉の中の〈他なるもの〉という筋運び」（AE 31）もまた「人間の——あるいは人間のあいだの——筋運び」（TRI 28, cf. EN 247～248, AE 206, AE 231）には決して還元されない。私は人間のあいだの筋運びの結び目において他者と倫理的に結びつけられる前に、起源以前の、あるいは無起源的な他者との倫理的関係のさらに手前で、「〈同じもの〉と〈他なるもの〉のあいだの…隔—時的筋運びの結び目」（AE 31）として生じる「身体化の結び目」によって、真に他なるものたち——それがいかなるものであれ——に結びつけられている。レヴィナスは「非対称的な相互主観性」という「超越の場所」について語っているが（EE 165）、「主観性」に限定されないという条件を付すならば、それは身体化という出来事の生じる場と一致する。単に他者だけではなくて、いかなるものであれ真に他なるものとの遭遇において生み出される出来事、レヴィナスの言う身体化の出来事こそ、まさにそのような出来事として考えられねばならない。

レヴィナスによると、他なるものとの遭遇というこの出来事は、自己と他なるもののあいだの「共通平面の不在」（EN 46）にも関わらず、そこで「関係なき関係」（TI 52）という逆説的な表現によって示されるような関係が結ばれるような出来事である。こうした関係、すなわち「絶対的に他なるもの」である「〈不可視なもの〉との〈関係〉」としての「非—合致の現象」は「時間の隔—時性において与えられる」（TA 10）。この時間の隔—時性が超越の隔たりであるが、その「超越の隔たりを貫く——どんな関係項を結び付ける繋がりとも比較不可能な——繋がり lien」（TA 11）によって、「非—合致の現象」は貫かれている。とすれば、上で見てきた「身体化の結び目」こそ、このような「繋がり」として理解することができよう。そしてまたこの繋がりにおいてこそ、レヴィナスが「超個体化 surindividuation」（AE 151）と謎めいた仕方でも名づけた概念の含意を探究することも可能となるかもしれない。こうした他なるものとの遭遇の生じる場面を身体化という出来事において見定め、それこそ

を「生としての超越という出来事そのもの」(EN 104)として開示すること、レヴィナスの哲学の一つの可能性は、たとえ彼自身がその可能性を認めることがなく、あるいはそれを見誤っていたとしても、おそらくはこの点に見出すことができるであろう。

出来事がそこにおいて到来する「本原的場面」を記述することで、その出来事を現出化することが、「眼差しには隠された生」をそのまま開示することになるのであったが、レヴィナスの現象学的方法に忠実であるならば、このことはさらに一般的には哲学的思考そのものの遂行様式とも切り離せない⁽¹¹⁾。というのも、レヴィナスによれば「現象学は単に、現出するままの諸現象を現出するがままにすることなのではない」からである(EDE 117)。「この現出〔化―引用者〕が、この現象学が、存在の本質的出来事である」(EDE 117)。つまり身体化という出来事を現出せしめることで生を開示する哲学自体が、その生の、身体的生の本質的な出来事となる。すると哲学的記述の対象としての身体的生は、それ自身が哲学の主体である。それゆえ哲学とは身体が自らに寄り添い、身体に到来することを見極め、それに絶え抜き、身体が為し得ることを最大限に肯定する実践となるだろう。ニーチェは既に言っていなかっただろうか。「身体は哲学する」と⁽¹²⁾。

註

レヴィナスの著作の引用・参照については本文中に著作（以下の略記号で表示）とページ数を指示する。なお引用中の強調は断りのない限り全てレヴィナス自身によるものである。

De l'existence à l'existant (1947), Vrin, 1977 (EE)

Le temps et l'autre (1948), PUF, 1984 (TA)

Totalité et infini, Martinus Nijhoff, 1961 (TI)

En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger, Vrin, 1949, 1967 (EDE)

Humanisme de l'autre homme, Fata Morgana, 1972 (HAH)

Autrement qu'être ou au-delà de l'essence, Martinus Nijhoff, 1974 (AE)

De Dieu qui vient à l'idée, Vrin, 1982 (DD)

Ethique et infini, Grasset, 1982 (EI)

Transcendance et intelligibilité, Labor & Fides, 1984 (TRI)

«[Entretien avec] Emmanuel Levinas», in *Entretiens avec le Monde 1, Philosophies, Découverte*, 1984 (EEL)

Hors sujet, Fata Morgana, 1987 (HS)

«Questions» et «Débat général», in *Autrement que savoir-Emmanuel Levinas*, Osiris, 1988 (QD)

Entre nous, Grasset, 1991 (EN)

Dieu, la mort et le temps, Grasset, 1993 (DMT)

Les imprévus de l'histoire, Fata Morgana, 1994 (IH)

Altérité et transcendance, Fata Morgana, 1995 (AT)

«De la phénoménologie à l'éthique», in *Espit*, n°234, Juillet, 1997 (PE)

- (1) Friedrich Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente*, November 1882–Februar 1883, 5 [31], in *Sämtliche Werke*, Kritische Studienausgabe, Gruyter, 1980, Bd. 10, S. 225.
- (2) 「志向的分析の常に固有の働きとは、意識顕在性の内に含蓄されている潜在性の露呈であり、この露呈によって、意識に相関して憶測的に思念されているものの、つまり対象の意味の解釈、明確化、場合によっては解明がノエマ的な観点から成し遂げられる」(Edmund Husserl, *Husserliana*, Band 1, SS. 83~84)。
- (3) レヴィナスと現象学の関係をめぐって、この言明の持つ重要性を明らかにしたのはディディエ・フランクである。Cf. Didier Franck, *Dramatique des phénomènes*, PUF, 2001, pp. 159~160 (邦訳『現象学を超えて』萌書房, 2003年, 169頁)。フランクは主に前期レヴィナス(『時間と他なるもの』と『実存から実存者へ』)に焦点を当てて論証を行なっているが、以下の議論からも理解されるように(また晩年のものであるこの言葉を引用することでフランクも示唆しているように)、その射程は後期レヴィナス(『存在するとは別の仕方であるいは存在の彼方へ』以降)にも及ぶはずである。
- (4) セバもこの点を強調している。Cf. François-David Sebbah, *Lévinas, Les belles lettres*, 2000, pp. 118~120.
- (5) この発言は1975年のものである。
- (6) 我々はレヴィナス的な意味での倫理が持つ重要性を軽視するわけではない。批判的機能を果たすために持ち出される時にはその倫理の妥当性は疑うべくもないが、それが積極的原理としてコンテクストを抜きにして持ち出される時には危うさを伴わない訳にはいかない、というのが我々の見解である。
- (7) Martin Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie, Gesamtausgabe Band 24*, S. 1.
- (8) 例えばスピノザの哲学がその一つの範例となり得よう。

- (9) このような身体的生は、レヴィナスが言うのとは異なり、「…生きることの忍耐に、或る意味を、存在理由なく単に生きられた生の意味を」、 「近しさ」が「既に授けている」(DD 184) ような生なのではない。「身体化した受動性」(AE 142) において、生は無防備であって、否応なく病い、苦しみ、老い、そして死へと曝される (AE 139, note 12, AE 156, note 26, EN 75)。それゆえに生とは、生から非一生へと取り返しのつかない仕方経過して行くという仕方であらう。受動的に生きられるプロセス、すなわちレヴィナスが「逆行性 *adversité*」と名づける、「受動的綜合」(フッサール) というよりは受動的「非—綜合」(AE 67) であるようなプロセスなのである。「純粹状態での身体性という忍耐そのものは…逆行性そのものであり、自己の内での〈自己に抗して *le contre soi*〉である」(AE 66, cf. AE 70)。否応なく病いや老いや死に曝されるからこそ、つまり享受の内でも自己に反して〈がもともと萌芽しているからこそ、〈他なるもののために〉と〈自己に反して〉が合致するのであるとすれば (AE 71), 「一つの他なるもののために自らの意に反して」(AE 14) という事態は、生の根本的な脆弱さと受動性に、あるいは受動性というよりは「能動と受動の手前で耐える動揺ないし忍耐」(AE 139) に、「身体化の振動 *frisson*」(DD 120) に根差している。「越えることのできない分離と移行」(QD 68) とのはざまで、「その超越においてなお外に留まるものを耐え忍びながら、それによって触発される」(DMT 132) ような生、「存在理由なく単に生きられた生」の事実、我々はそれとは別の場所から意味を与えることはできないであろう。
- (10) レヴィナスにおける或る種の人間中心主義については既にデリダによる指摘がある。Cf. Jacques Derrida, *Points de suspension*, Galilée, 1992, pp. 292~294.
- (11) 出来事から始めることは、単に現象学のみに関わる事柄ではなく、哲学一般にも該当するはずである。というのも、哲学とはまず何よりも真正に思考することであるならば、「思考の形式的構造を担っており、それをその具体的な意味へと回復させる」のは「諸々の出来事」なのであるから (TI XVII)。
- (12) Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente*, November 1882–Februar 1883, 5 [32], in *Sämtliche Werke*, Bd. 10, S. 226.